

Säkularisierung in Europa und die "Causa Polonia": historischer Sonderfall oder religiöse Selbstbehauptung?

Arnold, Maik

Veröffentlichungsversion / Published Version
Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Arnold, M. (2012). Säkularisierung in Europa und die "Causa Polonia": historischer Sonderfall oder religiöse Selbstbehauptung? In E. Bojenko-Izdebska, K. Mazurek, & W. Priesmeyer-Tkocz (Hrsg.), *Gemeinsame Wege? Transformation in Deutschland und Polen* (S. 67-74). Berlin: OZB Verl. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-337629>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Säkularisierung in Europa und die „Causa Polonia“. Historischer Sonderfall oder religiöse Selbstbehauptung?

Maik Arnold

Einleitung

Die religiöse Situation in Europa entspricht heute nicht der eindeutigen und optimistischen Prognose einer fortschreitenden Säkularisierung. Der allgemeinen Auffassung verschiedener Religionswissenschaftler, dass sich Religion mehr und mehr privatisiert und somit aus dem öffentlichen Raum zurückziehe,¹ hält José Casanova² die These entgegen, dass sich in Europa verschiedenste Religionen und Weltanschauungen stetig öffentliche Präsenz verschaffen.³

Ein Gegenbeispiel zu jenen westeuropäischen Gesellschaften, bei denen eine zunehmende Säkularisierung fortlaufend unterstellt wird, bietet die religiöse Entwicklung des Katholizismus in Polen, der nach dem Zweiten Weltkrieg eine „außergewöhnliche Neubelebung“⁴ erfahren hat. Die *causa Polonia* als Ausnahme unter den sog. osteuropäischen postkommunistischen Transformationsländern entlarvt nach Casanova die Rede von einem europaweiten Säkularisierungsprozess sogar als *self-fulfilling prophecy*⁵, die zugleich als Ursache und Folge des Entkirchlichungsprozesses erhalten muss.

Da die klassische Säkularisierungsthese letztlich weder eine allgemeingültige noch eine allgemein akzeptanzfähige Erklärung für das religionsgeschichtliche Sonderphänomen Polen liefern kann, müssen weitere Erklärungsansätze geprüft werden. Vor diesem Hintergrund gründen die folgenden Überlegungen auf der Frage, welche soziokulturell, religiös und historisch bedeutsamen Entwicklungen dazu geführt haben, dass sich gegenwärtig ein so hoher Prozentsatz von Gläubigen in der polnischen Bevölkerung zum katholischen Glauben bekennt.

Die Beantwortung dieser Fragestellung erfolgt in zweifacher Hinsicht: Zunächst erfolgt auf Grundlage von empirischen Daten eine Beschreibung der religiösen Lage in Europa und des „Sonderfalls“ Polen. Dabei wird nach möglichen religionssoziologischen und kulturhistorischen Erklärungen Ausschau gehalten, welche die gegenwärtige religiöse Lage zu Beginn des 21. Jahrhunderts zu verstehen

¹ Luckmann, Thomas: Die unsichtbare Religion, Frankfurt a.M. 1991.

² Die hier dargestellten Überlegungen sind durch zwei hervorragende Aufsätze von José Casanova motiviert, der seit mehreren Jahren die Entwicklungen der Säkularisierungstheorie kritisch verfolgt und ein ausgewiesener Spezialist für die religiöse Landschaft in Europa (und auch Polens) ist: Casanova, José: Das katholische Polen im nachchristlichen Europa, in: Transit. Europäische Revue, Nr. 25, 2003, S. 50–65 und ders.: Die religiöse Lage in Europa, in: Joas, Hans / Wiegandt, Klaus (Hrsg.): Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt a.M. 2007, S. 322–357. Er prägte die Auffassung, dass eine „Deprivatisierung“ (ebd.) von Religion nicht nur aus religionssoziologischer, sondern auch aus kulturhistorischer und kulturvergleichender Perspektive erfolgen sollte.

³ Zum Konzept „Public Religions“ vgl. Casanova, José: Public Religions in the Modern World, Chicago 1994.

⁴ Casanova, José: Das katholische Polen im nachchristlichen Europa, 2003, S. 56.

⁵ Casanova, José: Das katholische Polen im nachchristlichen Europa, 2003, S. 61.

helfen. Schließlich wird es auch notwendig sein, den von Casanova diskutierten Ausspruch des Bischofs Tadeusz Pieronek, dass die Integration des „katholischen Polens im nachchristlichen Europa“⁶ eine „große apostolische Aufgabe“⁷ darstelle und komplexe Missionsanstrengungen erfordere, einer Re-Lektüre zu unterziehen.

Die religiöse Lage in Europa und der ‚Sonderfall‘ Polen: Religionssoziologische Befunde für Säkularisierungs- und Sakralisierungstendenzen

Bisherige Vermessungen der Säkularisierungstendenzen in Europa zeigen, dass die religiöse Lage alles andere als homogen ist. Vielmehr prallen verschiedene (Glaubens-)Gegensätze aufeinander. Gemessen an der Skala eines „Glaubens an Gott, höherer Mächte oder Instanzen“ lassen sich einerseits Länder der „Übersäkularisierung“ angeben: Ostdeutschland, mit einigem Abstand gefolgt von Tschechien, Russland, Frankreich und einigen skandinavischen Ländern; andererseits solche der „Untersäkularisierung“, so z. B.: Zypern, Polen und Irland.⁸

Konkreter lassen sich diese Unterschiede anhand einer Zuordnung zu den christlichen Konfessionskulturen präzisieren: Katholische Länder (mit Ausnahme von Frankreich) weisen tendenziell höhere Raten auf der Skala religiöser Orientierungen und Überzeugungen auf als Länder mit ausgeprägtem religiösen Pluralismus, „einem anerkanntem Protestantismus“ (z. B. Westdeutschland und Schweiz) oder einem „Minderheitenprotestantismus“ (z. B. Frankreich und Niederlande).⁹

Eine ähnliche Beschreibung der gegenwärtigen Lage vermitteln die religionssoziologischen Analysen von Andrew M. Greenley, welche sich – wie auch die meisten anderen – auf Daten der „*European Value Study*“ und des *International Social Survey Programs* stützen¹⁰: Eine schwächere Religiosität zeigt sich in den ehemals kommunistischen (Transformations-)Ländern Süd- und Osteuropas (mit Ausnahme von Polen, Lettland und der Slowakei), Skandinaviens und in den Niederlanden. Nach dem Zusammenbruch der kommunistischen Ideologien ist der religiöse Glaube in Europa nicht von der Bildfläche verschwunden, sondern erweist sich ganz im Gegenteil als widerstandsfähig und beständig und erfährt hier und da eine Wiederbelebung (z. B. in Russland und der Ukraine).

Die meisten (sozial-)demokratischen Staaten (z. B. Großbritannien und Deutschland) finden sich im mittleren Spektrum der europäischen Religionsskala nach Greenley.¹¹ Ein Vergleich nach

⁶ Ibidem, S. 58.

⁷ Stadtmüller, Elżbieta: Polish Perceptions of the European Union in the 1990s, in: Cordell, Karl (Hrsg.): Poland and the European Union, London 2000, S. 36.

⁸ Casanova, José: Das katholische Polen im nachchristlichen Europa, 2003, S. 60.

⁹ Graf, Friedrich Wilhelm: Der Protestantismus. Geschichte und Gegenwart, München 2006, S. 26.

¹⁰ Greenley, Andrew M.: Religion in Europe at the End of the Second Millennium, New Brunswick, NJ 2003.

¹¹ Ibidem.

maximalen Differenzen zwischen den traditionell katholisch geprägten Ländern und den religionsdistanzierten, atheistischen Enklaven zeigt weder ein gottloses noch gottesfürchtiges, weder ein gläubiges noch ein ungläubiges Europa.

Polen weist in diesem Zusammenhang besondere Charakteristika auf. Obschon der Transformationsprozess der postkommunistischen Gesellschaft spürbare Veränderungen mit sich bringt, bleibt die katholische Kirche auch noch 20 Jahre nach dem Zusammenbruch des Ostblocks die größte religiöse, moralische, soziale und gesellschaftliche Institution in Polen, zu der sich eine Mehrheit von über 90% der Bevölkerung bekennt.¹² Die religiöse Lage in Polen ist eher als Monismus denn als Pluralismus zu bezeichnen, wenngleich hier mittlerweile einige wenige Missionare verschiedener Religionsgemeinschaften aus Indien und dem Nahen Osten aktiv sind und auch, historisch bedingt, protestantische, orthodoxe, muslimische und jüdische Gläubige leben.¹³

Verschiedenen offiziellen Statistiken, die zwischen 1990 und 2005 durchgeführt wurden und größtenteils auf (z. T. nicht sehr genauen) Schätzungen beruhen, ist zu entnehmen:

- dass die Zahl der religiösen Minderheiten in Polen auf annähernd gleich niedrigem Niveau von 2,4% (2005) bleibt;
- dass die Zahl der Mitglieder der katholischen Kirche seit Mitte der 1990er Jahre leicht zurückgeht, dies aber auf unverändert hohem absoluten Niveau von 89,6% (2005);
- dass die Gruppe der Nichtgläubigen von 2,6% (1990) auf 8,0% (2005) zugenommen hat;
- dass die Bedeutung der katholischen Lehre für das eigene moralische Handeln mehr und mehr schwindet.¹⁴

Säkulare Tendenzen wie in Westeuropa lassen sich in der polnischen Gesellschaft an Veränderungen der religiösen Orientierungen und Praktiken ablesen:

„The separation of Church and state in 1945, the secularization of many national institutions such as public schools, declining attendance at Sunday Mass [...], decreasing numbers of Church approved marriages and funerals, and smaller numbers of candidates at seminaries and religious orders [...] up to the late 1990s.“¹⁵

Während kirchliche Sakramente, wie z. B. Taufen, tendenziell weniger in Anspruch genommen werden und die Zahl der am Vollzug kirchlicher Zeremonien Beteiligten (*dominantes*) beständig abnimmt, steigen die Zahlen für die Heilige Kommunion.¹⁶ Zu einem bedeutenden Umschwung und einer Sakralisierung des Alltags kam es während der *Solidarność*-Bewegung in den 1980er Jahren und infolge der Wahl von Kardinal Karol Wojtyła zum Papst Johannes Paul II.

¹² *Bilska-Wodecka, Elżbieta*: Secularization and Sacralization. New polarization of the Polish religious landscape in the context of globalization and European integration, in: *Acta Universitatis Carolinae. Geographica*, Jg. 44, Nr. 1-2, 2009, S.3f.

¹³ *Ibidem*, S. 12.

¹⁴ *Ibidem*, S. 4, 16.

¹⁵ *Ibidem*, S. 5.

¹⁶ *Ibidem*, S. 6f.

Das katholische Polen ist heute vor allem mit zwei Entwicklungen konfrontiert:

„ (1). *A general religious trend, and (2.) a Catholic-national trend, which aims to maintain the ,Messianic tradition of the Polish nation.* ’“¹⁷

Auf die Bedeutung der national-religiösen Identität und geschichtlichen Tradition vor dem Hintergrund des Eintritts Polens in die Europäische Union wird noch einzugehen sein; die katholische Kirche hat eine wichtige institutionelle und soziale Rolle bei der Verbreitung und Vertiefung dieser Überzeugungen eingenommen.

Andere Studien geben Auskunft über solche Aspekte wie Religiosität, Glaube und spirituelle Erfahrungen, Kirchenbesuche und religiöse Praxis oder die Bedeutung der Institution.¹⁸ Obschon in vielen europäischen Ländern ein signifikant höherer Prozentsatz der Bevölkerung sich zum Glauben an (religiöse) Wunder bekennt als z.B. zum Glauben an einen fürsorglichen Gott, gehört Polen (neben Irland, Dänemark und einigen anderen osteuropäischen Transformationsländern) zu den wenigen Ausnahmen, wo genau das Umgekehrte der Fall ist.¹⁹ Auch wenn der Wunderglaube im katholischen Polen in den letzten Jahren betragsmäßig angestiegen ist, stimmt man stärker traditionellen christlichen Glaubensvorstellungen eines fürsorglichen Gottes, dem Leben nach dem Tod und einem gerechten Himmel zu.²⁰ Gemessen am Grad der Säkularisierung kann man also feststellen, dass sich zwar in Polen – wie auch in den meisten europäischen Ländern – eine Mehrheit einen “Glauben an Gott“ erhalten hat. Die Intensität individueller Religiosität liegt demgegenüber erwartungsgemäß niedrig: Die Bevölkerung Europas ist in weiten Teilen als „säkular bzw. nichtreligiös“²¹ einzuschätzen. Was die Zulaufendenzen anbelangt, so weisen diese „vermutlich auf deutlichere Anzeichen einer starken Hoffnung und Transzendenz sogar im säkularisierten Europa“²² hin.

In Übereinstimmung mit anderen religions- und kirchensoziologischen Studien zeigt sich auch in der Befragung von Greenley²³ in den letzten Jahrzehnten eine rückläufige Zahl an Kirchen- und Gottesdienstbesuchen, was gemeinhin als ein Indikator für die „Entkirchlichung“²⁴ der Bevölkerung Europas interpretiert wird. Polen zählt (neben Irland und der Schweiz) zu den wenigen Ländern, in denen mit dem Kirchenbesuch eine stärkere Verbindlichkeit und Regelmäßigkeit verbunden wird. Nur ein geringer Prozentsatz der Befragten Polen gibt an, nie in einer Kirche gewesen zu sein. Die Abnahme der Besucherzahlen (in Polen immer noch auf hohem Niveau von ca. 61%) wird gern als historische Evidenz für die traditionelle, im Kern modernisierungstheoretische Säkularisierungstheorie in Anschlag gebracht. Tatsächlich kam es in den letzten Jahrzehnten zu mehr oder minder drastischen

¹⁷ Ibidem, 2009, S. 11.

¹⁸ Vgl. Greenley Andrew M.: Religion in Europe at the End of the Second Millennium, 2003; Casanova, José: Die religiöse Lage in Europa, 2007, S. 324–335.

¹⁹ Ibidem, S. 326f.

²⁰ Ibidem, S. 324.

²¹ Ibidem, S. 325.

²² Ibidem, S. 326.

²³ Greenley, Andrew M.: op.cit.

²⁴ Casanova, José: Die religiöse Lage in Europa, op.cit, S. 326.

Einbrüchen, was einerseits – im Sinne eines „religiösen Marktmodells“²⁵ – auf die mangelnde oder gar fehlende „Freiwilligkeit“ des Zusammenschlusses von Religionsgemeinschaften und den Übergang von „territorialen Nationalkirchen“ zu einer durch Wettbewerb gekennzeichneten friedlichen Koexistenz und Konkurrenz verschiedener Konfessionen und Denominationen in einer zivilreligiös verfassten modernen Gesellschaft (wie z.B. in den USA) zurückgeführt werden kann.²⁶ Andererseits greift das religiöse Marktmodell bei der Beschreibung der religiösen Lage in Polen nur bedingt, zumal sich ein religiöser Pluralismus dort bisher nicht etabliert hat.

Nach wie vor genießt die Institution der katholischen Kirche in der polnischen Bevölkerung ein hohes Ansehen: In religiöser Hinsicht geht „hohe Identifikation“ mit „hoher Partizipation“ einher.²⁷ Entgegen einer modernitätstheoretischen Auslegung, nach welcher der europäische Säkularisierungsprozess als „langsamer, kumulativer und progressiver Niedergang“²⁸ und als Notwendigkeit einer flächendeckenden Modernisierung aufgefasst wird, sollte der Blick eher auf die konflikthafter historischen „Dynamiken von Staat, Kirche und Nation“²⁹ gerichtet werden, die sich unzweifelhaft in das kollektive „kulturelle Gedächtnis“³⁰ Europas eingraviert haben.

Auf diesen Gedächtnis- und Erinnerungsprozess kann hier nicht ausführlich eingegangen werden. Ein flüchtiger Blick in die Literatur zur Entwicklungsgeschichte des Christentums in Polen³¹ zeigt drei einschneidende historische Erfahrungen und Ereignisse, die hier als Platzhalter für eine kulturhistorische und religionsgeschichtliche Verortung des Sonderfalls „*Polonia semper fidelis*“³² dienen können³³: Für die Konstitution und Entwicklung des kollektiven Gedächtnisses der polnischen Nation sind erstens die geistliche Taufe des Polanenvolkes im Jahre 966 und die weltliche Krönung des ersten polnischen Königs, Bolesław I. (dem Tapferen), von großer Bedeutung, weil sie den königlichen Herrschaftsanspruch und die Eingliederung in das lateinische Christentum legitimieren. Das zweite Ereignis ist das allgemeine Toleranzedikt von 1573, das eine zu diesem Zeitpunkt europaweite Einzigartigkeit darstellte. Es garantierte – zumindest in der Zeit des polnisch-litauischen Staatenbundes – eine mehr oder weniger friedliche Koexistenz verschiedener christlicher Konfessionen und auch nicht-christlicher Religionsgemeinschaften. Drittens schließlich bezieht sich das kulturelle Gedächtnis auch auf die religiösen Entwicklungen in Polen nach dem Zweiten Weltkrieg erinnert, die

²⁵ Iannacone, Laurence R. / Finke, Roger / Stark, Rodney: Deregulating Religion. The Economics of Church and State, in: Rehberg, Karl-Siebert (Hrsg.): Differenz und Integration. Nr. 28. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Dresden, Kongressband II, Opladen 1996, S. 462–466. Für den Fall Polens vgl. Hann, Chris: Problems with the (de)privatization of religion, in: Anthropology Today, Jg. 16, Nr. 6, 2000, S. 14–20.

²⁶ Casanova, José: Die religiöse Lage in Europa, op.cit., S. 327.

²⁷ Ibidem, S. 330.

²⁸ Ibidem, S. 328.

²⁹ Ibidem, S. 329.

³⁰ Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, 4. Aufl., München 2002.

³¹ Auf Darstellungen der (tausendjährigen) Geschichte Polens kann hier nur verwiesen werden: Einen guten Überblick zur Geschichte der Entwicklung des Christentums in Polen findet sich bei Kloczowski, Jerzy: A History of Polish Christianity, Cambridge 2008 und bei Davies, Norman: God's Playground. A History of Poland. Vol. 1: The Origins to 1795, New York 2005, S. 125–155.

³² Casanova, José: Public Religions in the Modern World, op.cit., S. 92; Davies: op.cit., S. 125.

³³ Vgl. im folgenden Casanova, José: Das katholische Polen im nachchristlichen Europa, op.cit..

zu einer Neubelebung des katholischen Glaubens führten; dazu gehören z. B. die Jahrtausendfeier der Christianisierung Polens (1966) und die apostolischen Missionsanstrengungen im politischen Transformationsprozess durch Papst Johannes Paul II.

Ein „apostolischer Missionsauftrag“ für Polens Katholiken? – Eine Re-Lektüre³⁴

Auch nach dem Beitritt zur Europäischen Union stellt sich die Frage, wie sich Polen im Prozess der Integration osteuropäischer Staaten in einem spät- bis „nachchristlichen Europa“ engagieren kann.³⁵

Nach wie vor hat die katholische Kirche einen großen Einfluss auf politische Meinungsbildungsprozesse im eigenen Land. Wenn man Johannes Paul II. als Botschafter und höchsten Repräsentanten des länderübergreifenden politischen Katholizismus ansieht, so könnte Polen in dieser Tradition tatsächlich eine besondere Stellung bei der Vermittlung und Selbstvergewisserung über die christlichen Werte im heutigen Europa, im Osten wie im Westen, einnehmen. Schon seit den frühen 1990er Jahren hat die katholische Kirche in Polen die „pro-European policies of the Polish government“³⁶ unterstützt, wobei der Besuch einer bischöflichen Delegation unter Leitung von Kardinal Józef Glemp in den Jahren 1997 und 2001 in Brüssel diese Entwicklung erst in Gang brachte und die daraus erwachsene Zusammenarbeit mit der Europäischen Kommission eine bedeutende Schlüsselerfahrung für die junge Demokratie darstellt. Verstärkt wurden diese Tendenzen insbesondere durch die Pilgerreisen des (polnischen) Papstes in seine Heimat, der selbst immer wieder darauf hinwies, dass es in einem vereinten Europa darauf ankomme,

“(...) not only to be responsible for their own religious identity but for the religious identity of a unified Europe.”³⁷

Geradezu als historisch kann daher der Ausspruch des früheren Generalsekretärs der polnischen Bischofskonferenz (1993–1998) und Rektors der Päpstlichen Theologischen Akademie Johannes Paul II. in Krakau (1998–2004), Bischof Tadeusz Pieronek, angesehen werden, demzufolge „Europa als eine wunderbare Chance, eine schwer zu meisternde Herausforderung und ein großer apostolischer Auftrag an die Kirche“³⁸, zu betrachten ist. Wie dieses Zitat zunächst suggeriert, geht es nicht nur um „Chancen“ und „Herausforderungen“, sondern gleichzeitig müssen auch mögliche Einschränkungen

³⁴ Die folgende Darstellung versteht sich als eine Re-Lektüre und gedankliche Weiterführung der von Bischof Tadeusz Pieronek gemachten Aussage über die Rolle der katholischen Kirche Polens im postkommunistischen Transformationsprozess (zit. n. Stadtmüller: op.cit., S. 36), die auch José Casanova (u. a. Casanova, José: Das katholische Polen im nachchristlichen Europa, op.cit., S. 58–64; Casanova, José: Die religiöse Lage in Europa, op.cit., S. 345f.) zu einer ausgedehnten Diskussion über die Wahrnehmung der mit dem Beitritt Polens verbundenen Integrationsaufgabe innerhalb der Europäischen Union anregte.

³⁵ Casanova, José: Das katholische Polen im nachchristlichen Europa, op.cit., S. 58.

³⁶ Bilka-Wodecka, Elżbieta: op. cit., S. 12.

³⁷ Ibidem, S. 13.

³⁸ Stadtmüller, Elżbieta: op.cit., S. 36 zitiert nach Casanova, José: Das katholische Polen im nachchristlichen Europa, op.cit., S. 58.

und Begrenzungen einkalkuliert werden. Es gibt eben nicht nur die vorwiegend jungen und gebildeten Polen, die sich von der politischen, wirtschaftlichen, sozialen und rechtlichen Angleichung und Anpassung im Rahmen der Europäischen Union Chancen versprechen. Insbesondere die „Euroskeptiker“ und „Europhobiker“ stellen im Prozess der Integration in das heutige Europa ein wesentliches Hindernis dar, vor allem, wenn sie die nationale Souveränität und wirtschaftliche Handlungsfähigkeit beeinträchtigt sehen.³⁹ Unter einigen Katholiken Polens ist nach wie vor die Meinung verbreitet, dass mit dem Beitritt in die Europäische Union nicht nur wirtschaftliche und politische Einbußen hingenommen werden müssen, sondern auch die eigene christlich-katholische Identität den „irreligiösen, materialistischen und hedonistischen Wertvorstellungen“⁴⁰ geopfert werden müsse.

Als zentrales Argument in der Diskussion Casanovas⁴¹ fungiert die Tatsache, dass der zunehmende Bedeutungsverlust von Religion im heutigen Europa nicht allein mit der These einer fortschreitenden Modernisierung (weg-)erklärt werden kann. Würde man diese These auf die Integration Polens im vereinten Europa anwenden, wäre es geradezu grotesk zu behaupten, dass es eine Voraussetzung für die politische, wirtschaftliche und soziale Transformation Polens zu einer (modernen) europäischen Gesellschaft darstelle, im Einklang mit der Grundthese einer Säkularisierung zu stehen. Zwar kann die schwindende Bedeutung und der Verfall religiöser Werte, Orientierungen und Einstellungen – was die Kirchenbesucherzahlen eindrücklich zeigen – nicht geleugnet werden, dennoch muss man aber auch beachten, dass die Grade der Zustimmung in religiösen Fragen europaweit durchaus beträchtlich schwanken und sich keine allgemein eindeutige religiöse Lage ergibt. Die als regelhaft angenommene Säkularisierung ist immerhin durch einige Ausnahmen und bestimmte Sonderfälle gekennzeichnet.

Nicht ohne Grund sieht daher Casanova den Prozess der Entkirchlichung in Europa eher als *self-fulfilling prophecy*.⁴² Die Säkularisierung in modernen Gesellschaften kann eben nur als hinreichendes Argument betrachtet werden, nicht als ein notwendiges. Gerade die *causa Polonia semper fidelis* belehrt die Religionssoziologen und -historiker wie so häufig eines Besseren, weil es eben nicht die gemeinhin als Normalfall angenommene Entwicklung widerspiegelt.

In der Aussage von Bischof Pieronek findet sich letztlich ein klares Bekenntnis zu dem vom Papst erteilten Auftrag zur Christianisierung Europas. Es müssen allerdings verschiedene Ebenen unterschieden werden.⁴³ Wie die verschiedenen religionssoziologischen Befunde darstellen, kann wohl der allgemeine Trend einer Säkularisierung auch durch verstärkte Missionsanstrengungen nicht einfach umgekehrt werden. Die Fragen, welche religiösen und spirituellen Bedürfnisse die Menschen in Europa haben und welche Rolle der Kirche in der europäischen Gesellschaft zukommt, müssen immer wieder neu gestellt werden. Aus einer religionsgeschichtlichen und kirchenhistorischen Argumentationsperspektive muss man sich aber auch die Frage stellen, was passieren würde, wenn sich Polen

³⁹ Casanova, José: Das katholische Polen im nachchristlichen Europa, op.cit., S. 58.

⁴⁰ Ibidem, S. 59.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Ibidem, S. 61.

⁴³ Ibidem, S. 63f.

wieder einmal als Sonderfall – *Polonia semper fidelis* – herausstellt und der aktuell sich abzeichnenden Entwicklung des Bedeutungsverlustes aller Religiösen trotzt. Der päpstliche Auftrag scheint manchen einlösbar, wenn sich Polen auf sein traditionelles religiöses Selbstbewusstsein besinnt und den Versuch startet, das Projekt einer traditionsbewussten Modernisierung umzusetzen.⁴⁴ In diesem Sinne lässt sich – nach Casanova – dafür argumentieren, dass für die Definition einer europäischen Identität (sofern eine solche kollektive Selbstfindung tatsächlich angestrebt werden soll) die gesellschaftliche und historische Tatsache anerkannt werden muss, dass stets sowohl säkulare als auch religiöse Tendenzen in Europa gleichzeitig vorhanden waren und auch in Zukunft existieren werden.

Es lässt sich allerdings vermuten, dass dieser „apostolische“ Auftrag nur schwierig bis gar nicht einlösbar sein wird, gerade dann, wenn man sich die graduellen Veränderungen in der öffentlichen Wahrnehmung der Autorität der christlichen Institutionen vor Augen führt.⁴⁵ Es zeichnet sich ein einigermaßen deutliches Bild ab, wohin die Integration Polens im neuen Europa zukünftig führt: *weg* von einer identitätsmäßigen Abgrenzung, Protektion und Exklusion, die heute nur noch eine Minderheit befürwortet – *hin* zu einer ständigen Veränderung und Erneuerung im Sinne einer *Polonia semper fidelis... et reformanda*. Mit der Aufnahme in die Europäische Union hat Polen nun auch eine politische Verantwortung für die gemeinsame Zukunft in Europa übernommen, deren Stärke und Verlässlichkeit sich erst noch in zukünftigen Entwicklungen und Krisen erweisen muss.

*

⁴⁴ Ibidem, S. 64.

⁴⁵ Bilska-Wodecka, Elżbieta: op. cit., S. 11.

Maik Arnold (geb. 1978)

Promotion in Religions- und Kulturpsychologie, seit 2010 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Sozialtheorie und Sozialpsychologie an der Ruhr-Universität Bochum, seit Mai 2010 Postdoc-Stipendiat der Stiftung für Kulturwissenschaften. Von Februar bis April 2011 'Scholar in Residence' des Goethe-Instituts und des Kulturwissenschaftlichen Instituts in Essen an der Jagiellonen-Universität in Krakau. Studium der Betriebswirtschaftslehre (1997-2003), der Interkulturellen Kommunikation (1999-2003) und der Evangelischen Theologie (2003-2006). Forschungsschwerpunkte: religiöse Erfahrung, interkulturelle Kommunikation, qualitative Sozialforschung.

eMail: maik.arnold@rub.de, Blog: www.maik-arnold.de

Dikikji tchke

- Assmann, Jan*: Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, 4. Aufl., München 2002.
- Bilska-Wodecka, Elżbieta*: Secularization and Sacralization. New polarization of the Polish religious landscape in the context of globalization and European integration, in: *Acta Universitatis Carolinae. Geographica*, Jg. 44, Nr. 1-2, 2009, S. 3-18.
- Casanova, José*: Das katholische Polen im nachchristliche Europa, in: *Transit. Europäische Revue*, Nr. 25, 2003, S. 50-65.
- Casanova, José*: Die religiöse Lage in Europa, in: Joas, Hans / Wiegandt, Klaus (Hrsg.): *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt a.M, 2007, S. 322-357.
- Casanova, José*: *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994.
- Davie, Grace*: *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*, Oxford 2000.
- Graf, Friedrich Wilhelm*: *Der Protestantismus. Geschichte und Gegenwart*, München 2006
- Greenley, Andrew M.*: *Religion in Europe at the End of the Second Millennium*, New Brunswick, NJ 2003.
- Hann, Chris*: Problems with the (de)privatization of religion, in: *Anthropology Today*, Jg. 16, Nr. 6, 2000, S. 14-20.
- Iannacone, Laurence R. / Finke, Roger / Stark, Rodney*: *Deregulating Religion. The Economics of Church and State*, in: Rehberg, Karl-Siegbert (Hrsg.): *Differenz und Integration*. 28: Kongress der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Dresden, Kongressband II, Opladen 1996, S. 462-466.
- Luckmann, Thomas*: *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M. 1991.
- Stadtmüller, Elżbieta*: Polish Perceptions of the European Union in the 1990s, in: Cordell, Karl (Hrsg.): *Poland and the European Union*, London 2000, S. 24-45.